

Kohl, Otto
I. Kant's Ansicht von der Freiheit des menschlichen Willens

I. KANT'S

ANSICHT VON DER

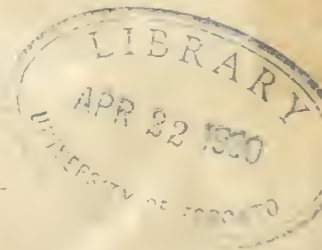
FREIHEIT DES MENSCHLICHEN WILLENS.

INAUGURAL-DISSERTATION,

GESCHRIEBEN ZUR ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE
AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

OTTO KOHL
AUS EISENACH.



LEIPZIG.
DRUCK VON ACKERMANN & GLASER.
1868.

S. L.

GUSTAV NEBE

EINE DANKBARE ERINNERUNG AN

UICHTRITZ.

Als Maxime für jede wissenschaftliche Untersuchung stellt Kant (*p. V. 239 R.*) den Grundsatz auf „mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, womit sie ausser ihrem Felde etwa verstossen möchte, sondern sie für sich allein, soviel man kann, wahr und vollständig zu vollführen“ und giebt als das durch öftere Erfahrung gewonnene Resultat solchen Arbeitens an: „dass, wenn man diese Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben in Betracht anderer Lehren ausserhalb meiner bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen liess und blos auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben von selbst gefunden hatte“. Genauigkeit und Offenheit nun ist Kant von allen seinen Beurtheilern für alle seine Arbeiten nachgerühmt worden, die oben angedeutete Arbeitstheilung aber, welche demselben Problem auf dem einen Wege schnurgerade ohne rechts und links zu sehen nachgehen und erst nach Abschluss dieser Arbeit einen andern Weg in gleicher Weise beschreiten lässt, hat Kant am strengsten durchgeführt bei den drei Problemen der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des menschlichen Willens. Die beiden auf dasselbe Ziel gerichteten Wege, von deren einem nur hier und da ein Blick auf den andern freisteht, welcher nichts weniger als Zusammentreffen derselben erwarten lässt, sind von Kant durch den spärlich gelichteten Ur-

wald der bisherigen Systeme gebahnt worden in der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788. Der Kritik der reinen Vernunft als der breiten hier und da abbiegenden Strasse, welche Kant auf einmal mit Macht durchgebrochen hatte, fügte er zwei Jahre später als kürzeren Fussteig zur Seite die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“, den Weg der praktischen Vernunft aber hatte er drei Jahre vorher durch einen Orientirungsdurchhau „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vorbereitet. Dort ist Kant auf dem Boden der äussern Erfahrung mit dem kalten Verstand, hier auf dem Boden der innern mit dem moralischen Triebe vorgedrungen *(a. 1)*. Auf beiden Wegen wollen wir Kant nachgehen, nachdem wir rasch einen Blick auf die hinter ihm liegende Geschichte unseres Problems geworfen haben.

Für frei und unabhängig in ihren Handlungen und Entschliessungen halten sich die meisten Menschen ihr ganzes Leben hindurch. Freilich denkt dabei die Mehrzahl zunächst nur an die äussere oder nach Schopenhauer physische Freiheit, welche sich nicht sowohl auf die Entschliessungen d. i. den Willen als auf die Handlungen bezieht und für diese Nichtvorhandensein von materiellen Hindernissen bedeutet *(a. 2)*. Sie umfasst, die Grenze der jedem eigenen körperlichen und geistigen Kräfte abgerechnet, die natürliche, sociale, politische Freiheit und ist keinem Menschen in ihrer Gesammtheit entzogen. Ist aber nun die Entschliessung d. h. der Wille bei der Wahl seiner Entschliessungen oder Handlungen selbst frei oder ist er durch äussere Anlässe bedingt? Oberflächliche Erfahrung scheint sich noch für das erstere zu entscheiden. Denn, wenn auch die äusseren Anlässe nicht ganz ohne Einwirkung sind, so ist doch die Entschliessung das Produkt aus dem Anlass und dem unbekannten Etwas des menschlichen Willens und bei denselben Anlässen ergeben sich bei verschiedenen Menschen, ja auch bei denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschiedene Handlungen. Allein schon früh wurde die Beobachtung gemacht, dass die Entschliessungen eines Menschen sein ganzes Leben hindurch eine gewisse Gleichartigkeit zeigen, und Plato oder Sokrates und zum Theil auch Aristoteles erklärten die Handlungen für das nothwendige Pro-

dukt aus dem äusseren Anlass und dem sich gleich bleibenden dem Menschen angebornen Charakter. Anders gestaltete sich das Problem bei den christlichen Theologen, welche auf Grund der heiligen Schrift darnach fragten, ob die menschlichen Handlungen von Gott vorherbestimmt, also vom Willen Gottes, oder vom Willen der Menschen abhängig wären. Hobbes endlich nebst Hume und Priestley, Spinoza und Holbach (?) entschieden sich nach dem *principium rationis sufficientis fiendi* dafür, dass alle Handlungen der Menschen durch äussere Veranlassungen bestimmt wären, indem sie noch theils die Erfahrung zu Hülfe riefen, theils Gott als Schöpfer der Welt auch für den Schöpfer der Handlungen erklärten.

In gleicher Weise wie von den letztgenannten wird das Problem auch von Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgefasst, indem derselbe zunächst statt Freiheit des menschlichen Willens Freiheit überhaupt erörtert, und diese in kosmologischer Bedeutung als das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen, ihr Gegentheil aber als die Nothwendigkeit oder Abhängigkeit von Ursachen nach Gesetzen der Natur erklärt. Denn, obwohl mit jenem Begriff noch lange nicht der psychologische der Willensfreiheit erschöpft ist, so war es doch gerade diese Seite, welche die Philosophen am meisten in Verlegenheit gesetzt hatte, nämlich dass innerhalb der unendlichen gesetzmässigen Wechselbeziehung von Ursache und Wirkung, Bedingtem und Bedingung Ursachen bestehen sollten, welche selbst wieder rückwärts nicht Wirkungen wären. Kant erörtert nun die beiden Seiten des Problems, jede für sich in dogmatischer Weise, wobei er, um die Sache möglichst drastisch und unparteiisch vorzuführen, sein Lesepublikum in die Zuhörer einer Gerichtsverhandlung unter seinem Präsidium verwandelt. Vor den Schranken erscheinen zwei Anwälte, von denen der eine die Thesis aufstellt: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig“, der andere die Antithesis entgegenstellt: „Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ Hier-

auf führt jeder der beiden Gegner den Beweis für seine Ansicht aus der Unrichtigkeit der entgegenstehenden, und merkwürdiger Weise dient beiden als Grundlage das Causalitätsgesetz, dass ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe. Der Naturgesetzmann sagt einfach: dies Gesetz erlaubt nicht bei irgend einem Punkte in der Reihe der Veränderungen stehen zu bleiben, sondern weist von jeder gefundenen Ursache auf eine immer noch weiter hinten liegende Ursache zurück. Der Freiheitsmann aber folgert aus dem Causalitätsgesetz: zu jedem einzelnen Bedingten ist mir seine Bedingung gegeben, diese stehen aber in einer unendlichen Wechselbeziehung, folglich ist, sobald mir nur e i n Bedingtes gegeben ist, auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben, mithin der Anfang dieser Reihe, mithin das schlechthin Unbedingte, es widerspricht sich also jenes Causalitätsgesetz in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, es existirt ein Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen. Damit ist nun freilich noch nicht Freiheit innerhalb der Veränderungen der Welt bewiesen, sondern nur zu Anfang derselben, soweit sie zur Erklärung eines Ursprungs der Welt nothwendig ist, diese aber d. h. eine räumliche und zeitliche Grenze der Welt, „eine mathematische", glaubt der Freiheitsmann in einem vorhergehenden Streite nachgewiesen zu haben. Nicht minder bezieht sich sein Gegner, welcher den für die Freiheit (den „dynamischen" Anfang der Welt) geführten Beweis nur als eine hinzukommende Vertheidigung gegen das Causalitätsgesetz ansieht, die Folgerung der Freiheit aber aus der Annahme einer Begrenztheit der Welt für die eigentliche Beweisführung und zwar für eine gültige hält, auf seinen ehemaligen Beweis des Gegentheils und schiebt die Entdeckung eines Weltursprunges im Gegensatz zu der keine Grenze findenden Erfahrung der trägen Vernunft des Gegners, welche einen Ruhepunkt suche, zu. Da hiermit der Streit nur auf einen früheren unausgeglichenen zurückläuft, so wendet sich der Naturgesetzmann nun gegen die innerhalb der Veränderungen der Welt angenommene Freiheit, welche aus einer zu Anfang derselben stattfindenden sich noch nicht folgern lasse, während sein Gegner mit der einen Ausnahme der Regel auch andere für gestattet hält. Dieser will die Welt als ein Uhrwerk zugeben, wel-

ches irgend einmal entstanden ist und Bewegungskraft erhalten hat, welches aber seitdem nach unveränderlichen Gesetzen regelmässig fortläuft ohne irgendwann durch willkürliche Eingriffe gestört zu werden; der Freiheitsmann begnügt sich mit dem noch übrig bleibenden mathematischen zeitlichen Zusammenhang aller Veränderungen der Maschine. Uebrigens gestehen beide offen ein: dieser die Möglichkeit der Freiheit, jener die der ursächlichen Unendlichkeit nicht begreiflich machen zu können.

Ehe nun Kant zur Entscheidung dieses Streites vorgeht, wendet er sich erst gleichsam an die Zuhörer, unter denen sich auch frühere Richter befinden, welche diesen Streit schon vor Zeiten entschieden zu haben meinen, um zu zeigen, nach welchen Gesichtspunkten bis jetzt die Sache abgeurtheilt worden ist. Es ergiebt sich, dass das Publikum und mit ihm die bisherigen Richter neue spekulative Beweise nicht haben entdecken können, dass sie die beiden zuletzt vorgeführten eigentlich gleichwiegend gefunden und sich im Grunde rein nach persönlichen Interessen entschieden haben. Da treten zunächst auf die Seite der Freiheit edle Männer, welche nach sittlichen Idealen selbst streben und andere zu streben veranlassen, welche ihr langes Leben hindurch, obwohl die Ideale immer ihren Händen entglitten, in diesem Ringen nicht müde geworden sind. Ihnen würde mit der Freiheit ihr höchstes Lebensziel und alles bisherige Mühen in den Staub getreten, ihnen würde das Leben nicht mehr lebenswerth erscheinen, wenn es ihnen feststände, dass sie von andern in Bewegung gesetzte Maschinen seien mit der thörichten Einbildung: sie wären Selbstbeweger. Mit diesen zieht ein grosser Tross allerlei Volks, welcher der Religion und Moral aus Autoritätsglaube und Gewohnheit anhängt, und Zweifel und Nachdenken aus Bequemlichkeit oder Unvermögen nicht aufkommen lässt. Zu denselben gesellen sich aber auch Philosophen im Interesse ihrer Spekulation; denn ihr Streben, die Totalität der Erscheinungen die ganze Welt zu begreifen, wird erfüllt, indem durch die Freiheit ein Anhaltspunkt gegeben ist, von dem aus sie die ganze Kette der Erscheinungen fassen können, und ihre Erkenntnisse lassen sich in ein wohlumgrenztes sicheres Gebäude einschliessen. Vertreter dagegen der Anthesis und

des in ihr liegenden Empirismus sind ausser einer vulgären Zweifler- und Indifferentenschaar wenige aber feste kaltblütige Männer, welche ihr Alles einsetzen, um mit dem einfachen Verstande durchzudringen, so weit sie können. Sie haben kein dogmatisches Haus, von dem aus sie weit über Alles hinschauen könnten; obdachlos streben sie ohne Rast vorwärts, nur so weit trauend, als sie ihre Füsse tragen, aber auch immer auf dem sicheren Boden der Erfahrung. Nur läuft der rastlose Forscher dieser Art wieder Gefahr in Dogmatismus zu gerathen dadurch, dass er allem, was ausserhalb seiner Sphäre der anschauenden Erkenntniss liegen mag, Existenz abspricht.

Nach dieser Abschweifung, welche Kant dem Richterspruche vorhergehen lässt, nicht um unser Urtheil im voraus zu bestechen, sondern um zu zeigen, welches eigentlich bisher die wahren Entscheidungsgründe für die heftigen wissenschaftlichen Gegner gewesen seien und sein würden, wenn man die Probleme des Weltanfangs, der Unsterblichkeit, der Freiheit, der Existenz Gottes auf obige Weise zu lösen suche, wendet sich Kant noch immer nicht zu einer selbständigen Entscheidung jenes Streites, sondern vorerst zu einer skeptischen Betrachtung. Er sucht zu jenen Ideen der Freiheit sowohl wie der Causalität nach Naturgesetzen die nothwendig zu ihnen hinzuzudenkenden empirischen Begriffe („die möglichen Verstandesbegriffe"), er macht, ehe er sich entscheidet, die Probe für jede an der Erfahrung. Hier findet er denn, dass die blosse wirkende Natur für unseren zugehörigen Begriff zu gross ist; denn den Begriff der Natur können wir nur durch Zusammenfassung aller Erscheinungen bilden; glauben wir aber alle gefasst zu haben, so weist uns das Naturcausalitätsgesetz auf weiter zurückliegende, von uns vergessene. Umgekehrt aber findet er, dass die Idee der Freiheit oder die vermöge dieser gemachte Zusammenfassung der Erscheinungen für den zu ihr gehörigen empirischen Begriff zu klein ist; denn wählen wir hier oder da Freiheit, so nöthigt uns das Causalgesetz abermals in der Erfahrung einen Schritt weiter zurück zu thun.

Die skeptische Betrachtung ist aber nur die Vorstufe zur kritischen Untersuchung des Streites, welche sich dadurch

von einer dogmatischen unterscheidet, dass sie derartige Ideen, wie die obigen drei, nicht als einfach gegebene hinnimmt und nun nach einem bestimmten System nach einem Komplex von Erfahrung und logischen Regeln nach rechts oder links entscheidet, sondern zuerst untersucht, auf welchem Boden denn jene Fragen und Ideen entstanden seien, welches Recht auf Existenz und Untersuchung sie haben, in welche Sphäre von Gedanken sie gehören und von welchen Gesichtspunkten aus sie behandelt werden können. Es knüpfen nun aber jene Ideen zwar an empirische Vorstellungen („solche, welche Erscheinungen betreffen") an, aber in der Zusammenfassung der Totalität der Erscheinungen sind sie über die Erfahrung selbst hinausgegangen. Es ist also nicht der Verstand, welchem die Lösung obliegt, — denn dieser, „das Vermögen einer Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln", hat es nur mit Gegenständen zu thun, welche in der Erfahrung gegeben sind oder in derselben erwartet werden —, sondern die Vernunft (im engern Sinne) — denn diese ist das Vermögen der Einheit der mannichfaltigen Verstandeserkenntnisse, indem sie allgemeine Grundsätze *a priori* (d.h. „solche, welche die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten und selbst nicht wieder in höheren und allgemeineren Erkenntnissen enthalten sind") an die Hand giebt —. Scheint diese nun zu dem bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte gefunden zu haben, indem sie reine aprioristische synthetische Erkenntnisse, welche sie weder von der Erfahrung noch von dem Verstande entlehnt haben kann, aufweist, so heisst sie als solche „die reine Vernunft" und beantwortet die Frage nach der Freiheit, welche sich auf die Idee des Unbedingten stützt. Da es aber noch nicht ausgemacht ist, ob solche reine Vernunft existirt, so muss eine Kritik der reinen Vernunft vorangehen, und zwar, so lange die Freiheit von der kosmologischen Seite betrachtet wird, eine Kritik der reinen spekulativen oder theoretischen Vernunft. Die Scheidung des menschlichen Geistes in Verstand und Vernunft hängt eng zusammen mit der Entdeckung, welche Kant in Betreff des durch die ganze äussere Welt unserm Geiste gebotenen Materials und unserer Erkenntnissfähigkeit desselben gemacht hatte. Er knüpfte mit ihr

durch Hume angeregt an den früheren materialen Idealismus des Cartesius und Berkeley an, „von denen der erstere problematisch das Dasein der Gegenstände im Raume ausser uns blos für zweifelhaft und unerweislich, der letztere dogmatisch den Raum in allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas an sich unmögliches und darum auch die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erklärt“ (*r. V. Suppl. XXI*). Kant's eigner „transscendentaler“ oder „formaler“ oder „kritischer“ Idealismus, welchen er im ersten Theile seines Hauptwerkes in der transscendentalen Aesthetik („der Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori*“) begründet hat, lehrt, dass „Raum und Zeit als die nothwendigen Bedingungen aller äusseren und inneren Erfahrung blos subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniss auf welche alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind“ (*r. V. 49*). Dasjenige nun, was an einem Gegenstande der Sinne nicht selbst Erscheinung ist, wird von Kant das Intelligible genannt und alle Dinge an sich sind *„mundus intelligibilis“ „noumena“* „reine Verstandes- („besser Gedanken-“) wesen“, sind „transscendentale Gegenstände“; für uns aber sind sie „Erscheinungen“ *„mundus sensibilis“ „phaenomena“* „Sinneswesen“ „empirische Gegenstände“. Wirkliche Anschauung der Dinge an sich d. h. „intellektuelle“ „objektive“ kann nur ein Urwesen haben, uns ist nur eine „sensitive“ „subjektive“ möglich. Dass den Erscheinungen Dinge an sich zu Grunde liegen, ist gewiss, und nicht weniger, dass sie in irgend einer Weise (etwa als Prototypa, wie die platonischen Ideen) jenen entsprechen; aber in welcher Weise, ist uns unerforschlich; unsere zum höchsten gesteigerte Erkenntniss reicht nur bis an sie heran, nicht in sie hinein oder über sie hinaus. Es ist nun aber dem Menschen das Streben eigen, mit seinem Geiste alles erfassen und die Gesammtheit begreifen zu wollen. Es mischen sich demnach in den höchsten menschlichen Ideen, in den Totalitätsideen empirische und transscendente Vorstellungen, welche zu einer Menge von Widersprüchen führen, die nur durch den die Vernunft in ihre Schranken weisenden kritischen Idealismus gelöst werden. So ist dieser

denn auch in jenem Streit zwischen Causalität aus Natur und Freiheit der untrügliche Richter. Der Vertheidiger hatte geschlossen: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe von Bedingungen desselben gegeben: nun sind uns Gegenstände der Sinne als Bedingtes gegeben, folglich auch die Reihe ihrer Bedingungen, folglich das Unbedingte." Es ist aber die nächste allgemein gültige Folgerung aus dem Causalitätsgesetz nur die: „ist mir ein Bedingtes gegeben, so ist mir ein Zurückgehen auf eine Bedingung und von dieser auf ihre eigene Bedingung u. s. w. verstattet oder geboten, wie Kant sagt „aufgegeben". Ist nun das Bedingte ein Ding an sich, so ist auch wirklich seine Bedingung schon gegeben und auch die ganze Reihe der Bedingungen, folglich das Unbedingte. Allein ist das Bedingte eine Erscheinung d. h. eine Erfahrung, welche an Raum und Zeit gebunden ist, so ist mir nur das Suchen nach einer früheren und noch früheren verstattet, immer bleibe ich an die Zeit gebunden, und kann nie einen Abschluss, also kein Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen, keine Freiheit finden. Dem Causalitätsgesetz sind nun auch die Handlungen der Menschen als Erscheinungen unterworfen, als solche bedingt, als solche nothwendig.

Allein, um die Freiheit des Willens zu retten, lässt sich nicht noch ein Weg vermöge des transscendentalen Idealismus ausdenken? Der Mensch ist nicht nur Erscheinung, sondern hat auch zum Grunde ein intelligibles Wesen, welchem wir, weil wir es selbst sind, mit unserer Erkenntniss etwas näher zu kommen meinen als dem anderer Erscheinungen; und zwar ist das Vermögen, welches uns dem Prototyp unseres Wesens an sich nicht ungefähr sondern ganz und gar entsprechend nicht sowohl erscheint als innerlich unmittelbar sich offenbart, die Vernunft, welche von allen empirischen Kräften verschieden ihre Gegenstände nur nach Ideen erwägt. (*cfr. r. V. 546/7. Proll. 116 R. Gru. 85 R.*).

Kann nun nicht dieselbe Handlung des Menschen einmal als nach Naturgesetzen bestimmte Erscheinung aufgefasst werden, zugleich aber auch als die Aeusserung seines intelligibelen Wesens? Von Seiten der Spekulation steht nichts entgegen; denn

eine dynamische Verbindung erfordert nicht auch eine mathematische d. h. ihrer Natur nach gleichartige Verbindung. Es ist also in der Untersuchung der reinen Vernunft die Wirklichkeit oder Nothwendigkeit der Freiheit weder ganz zurückgewiesen noch aber auch bewiesen, sondern nur das dargethan, dass Natur der transscendentalen Causalität aus Freiheit nicht widerstreite.

Hierbei hat es nun Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht bewenden lassen; theils schien ihm jene Zusammenstellung von Causalität nach Natur und nach Freiheit in einer Handlung für seine Leser ohne erläuterndes Beispiel unverständlich, theils wollte er die auf die endgültige Lösung dieses Problems gespannten Gemüther nicht noch auf Jahre hinaus bis zum Erscheinen seiner Kritik der praktischen Vernunft warten lassen. Deshalb hat er schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ und in den „Prolegomena etc.“ kurz das bemerkt, was er in seiner „Grundlage etc.“ und „Kritik der praktischen Vernunft“ begründet und ausgeführt hat.

Es fragt sich jetzt: Hat jene Vernunft, welche etwas wirklich intelligibeles an sich trägt, Causalität in Betreff menschlicher Handlungen oder wenigstens kann sie Causalität haben?

Mit der Antwort auf diese Frage ist Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ rasch bei der Hand, und zwar in der Methodenlehre, wo er einen Kanon der reinen Vernunft (= „ Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs der reinen Vernunft“) skizziren will und findet, dass, da ihr spekulative synthetische Erkenntnisse *a priori* unmöglich seien, der Kanon nicht den spekulativen sondern nur den praktischen Gebrauch derselben betreffen könne. Hier (*p. 801/2*) sagt er: „Praktische Freiheit (d. i. „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“) kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht blos das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellung von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres gan-

zen Zustandes begehrungswerth d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft.“ Allein, ob etwas im nächsten Augenblick eintretendes oder etwas in späterer Zeit zu erwartendes uns bestimmt, giebt keinen Beweis für die Freiheit unseres Wollens, so lange sich beides auf unser Begehrungsvermögen bezieht, und würden von dieser Seite aus diejenigen ganz Recht haben, welche als das allen menschlichen Handlungen zu Grunde liegende, mit Nothwendigkeit wirkende, in der menschlichen Natur begründete Motiv, den Selbsterhaltungs- und Selbstbefriedigungstrieb, den reinen Egoismus proklamiren. Der Unterschied des Menschen vom Thiere bestände nur darin, dass die äussern Anlässe, um zu Motiven zu werden, noch ein bei dem Thiere nicht vorhandenes Medium zu durchgehen hätten; das Thier wäre ein „*automaton materiale*“, der Mensch ein „*automaton spirituale*“. Auch hat sich gegen diejenigen, welche durch dieses Medium getäuscht, sich mit einer „sogenannten psychologischen“ oder „komparativen“ Freiheit genügen liessen, Kant selber energisch in der Kritik der p. V. (*p. 226 R.*) ausgesprochen: „Eine Ausflucht darin aufsuchen, dass man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem komparativen Begriff von Freiheit anpasst (— wie wir die Bewegung einer Uhr eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äusserlich geschoben werden darf) ist ein elender Behelf, mit welchem sich noch immer einige hinhalten lassen.“ Wenn aber Kant in der oben angeführten Stelle aus der Methodenlehre fortfährt: „diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperative d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind und sagen, was geschehen soll“, so macht er einen für die Leser der „Kritik der reinen Vernunft“ unverständlichen Sprung, bei welchem er „Vernunft“ im ersten Satze in der allgemeinen Bedeutung: „Vorstellungsvermögen überhaupt“, im folgenden aber in der besonderen von ihm derselben dem Verstand gegenüber neu zugewiesenen Bedeutung als des Vermögens gewisser Begriffe und Grundsätze, welche weder der Erfahrung noch dem Verstande entlehnt seien, gebraucht. Richtiger fügt er seiner transscendentalen Erläuterung der Freiheit (*r. V. 546/7*) hinzu: „dass diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns

dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben."

Und dies ist auch der Ausgangspunkt für ihn in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", deren subtilen und von verschiedenen Seiten verschieden aufgefassten Untersuchungen wir zu unserm Zweck einfach nachgehen müssen, da sich ausserhalb des Zusammenhanges Kant's Deduktion der Freiheit kaum begreifen lässt. Die Absicht jenes Buchs aber ist: „die Aufsuchung und Feststellung des obersten Princips der Moralität" als Vorstufe für die „Kritik der praktischen Vernunft", welche darthun soll, dass es reine praktische Vernunft gebe d. h. dass nicht nur empirisch bedingte Vernunft sondern auch reine Vernunft Bestimmungsgrund des Willens sein könne. Praktisch nämlich ist nach Kant „alles, was durch Freiheit möglich ist" und praktisch ist die Vernunft, „wenn sie sich mit Bestimmungsgründen des Willens beschäftigt." Ja „praktische Vernunft" ist „der Wille" selbst, denn dieser ist „das Vermögen nach Vorstellung von Gesetzen zu handeln", und, während die ganze übrige Natur nach Gesetzen handelt, so sind es nur die mit Vernunft (im gewöhnlichen Sinne) begabten, welche nach Vorstellung von Gesetzen handeln. Soll nun der Mensch frei sein, so muss ich annehmen, dass die Vernunft die Gesetze nicht nur vorstellt, sondern auch selbst giebt. Und in der That handeln ja auch die meisten Menschen nach Vorsätzen oder Grundsätzen, wie Kant sich ausdrückt „Maximen, von denen ich sagen darf, sie seien Gesetze, welche die Vernunft meinem Willen auferlegt." Haben diese aber irgend etwas aus der Sinnenwelt entlehntes offen oder versteckt in sich, so macht auf sie das allgemeine Naturgesetz Anspruch. Will ich also menschliche Freiheit zu retten suchen, so muss ich nach einem von allem Empirischen entkleideten Gesetze mich umsehen, sein Ausdruck muss ein reiner synthetischer Satz *a priori* sein. Kant sucht nun dieses reine Soll zu entdecken, indem er vom gemeinen Erkenntnisse der Moralität ausgehend, zuerst diejenigen Imperative, welche sich im gewöhnlichen Leben finden, dann die Schaar der von den Philosophen aufgestellten Moral- oder Sittengesetze durchmustert. Er findet, dass ihnen allen

irgend etwas empirisches anhängt und wirft sie sammt und sonders als unbrauchbar zur Seite. Freilich sieht er sich nun auch, da er sich selbst jener Hülfsmittel beraubt hat, in einer schlimmen Lage, welche er (*Gru. 53. R.*) treffend mit den Worten bekennt: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt noch auf etwas gestützt wird.“ Es ist Kanten nichts als der Begriff des Gesetzes übrig geblieben, welcher in der Hand der reinen Vernunft auf dem Avers „Nothwendigkeit“, auf dem Revers „Allgemeinheit“ zeigt. Aus diesem baut Kant die Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (*a. 3*). Dies ist der so berühmte „kategorische Imperativ“. Der Gesetzgeber ist die reine Vernunft, welche erhaben über aller Welt der Erscheinungen schwebt, und unterworfen sind demselben alle vernünftigen Wesen (*a. 4*).

Es zeigt sich von hier aus bei dem Menschen abermals eine Doppelnatur, wie schon eine in der Kritik der reinen Vernunft zu Tage getreten war. Dort, wo Ursachen gesucht wurden für das, was ist und geschieht, fanden sich seine Handlungen als Erscheinungen dem allgemeinen Naturgesetze unterworfen, durften aber auch als Ausfluss eines intelligibeln Wesens für frei gelten; hier, wo die Ursachen gesucht wurden für das, was geschehen soll, fand sich sein Wille dem Gesetz der reinen Vernunft unterworfen, aber zugleich als eigener Gesetzgeber, also frei. Somit scheint die nach der Kritik der reinen (spekulativen) Vernunft nicht widersinnige Behauptung einer Freiheit des menschlichen Willens jetzt auf dem Felde der praktischen Vernunft bewiesen zu sein.

Allein was für Voraussetzungen lagen hier zu Grunde? Entweder, was die Kantianer fast alle behauptet haben, das Sittengesetz als Thatsache des Bewusstseins, aus dessen verschieden getrübten menschlichen Vorstellungen Kant nur die reinste Formel deduzirt hat; oder die Annahme der Freiheit des Menschen, mit welcher, nachdem sie aus dem Gebiet der spekulativen Vernunft mit einem Erlaubnissschein entlassen war, nun auf dem

der praktischen erfolgreich operirt wurde. Nehme ich das letztere an, so folgere ich das erstere, nehme ich das erstere an, so folgere ich das letztere. So gesteht denn auch Kant selber offen (*Grundl. 79. R.*): „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch blosse Zergliederung des Begriffes“ und über das Resultat seiner „Grundlegung“ in der *p. V. 228* (*R*): „Statt der Deduktion des obersten Princips der reinen praktischen Vernunft d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniss *a priori* konnte aber nichts weiter angeführt werden als, dass, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch nicht etwa blos die Möglichkeit sondern sogar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen würde, weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, dass man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andern ausser allein dem moralischen Gesetze definiren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache vornämlich in der Sinnenwelt kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir uns, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können und nun durch's moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden sie anzunehmen“ (*cfr.* auch *Grundl. 83 R*). Dass sich aber Kant in Wirklichkeit doch auf den *consensus hominum* in Betreff von Sittlichkeit, also auf das Bewusstsein des Sittengesetzes stützt, erhellt sowohl daraus, dass er in der „Grundlegung etc.“ *p. 5 u. 16.* (*R.*) von der „gemeinen Idee der Pflicht und sittlichen Gesetze“ ausgeht, als auch ganz klar aus einer Anmerkung in der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft“, welche er in der Ahnung missverstanden zu werden geschrieben hat (*p. V. 106 R.*): „Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass

allerdings die Freiheit die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals für berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, — anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein." (*cfr.* auch *Gru. 24 R.; p. V. 108/9. 142. 3. 156. 163. 239.* (*R.*), wo das Bewusstsein des Grundsatzes der Sittlichkeit ein „Faktum der Vernunft" genannt oder als solches dargestellt wird.) (*a. 5.*)

Wie bethätigt sich nun aber in Wirklichkeit die Freiheit des menschlichen Willens oder seiner praktischen Vernunft? Merkwürdiger Weise hat Kant, nachdem er die Handlungen der Menschen für nothwendig bedingte Erscheinungen erklärt hat, noch eine doppelte Freiheit gefunden, deren eine er „die negative", die andere „die positive" nennt. Letztere besteht in der Autonomie, in der selbständigen Aufstellung des obersten Sittengesetzes. Die erstere aber besteht in der Fähigkeit unabhängig von allem Begehrungsvermögen oder auf dasselbe einwirkenden Ursachen nach der Vorstellung jenes Gesetzes zu handeln. Diese bethätigt sich mittelbar in den Handlungen der Menschen, unmittelbar jedoch jenseits derselben in der intelligibeln Welt. Denn alle Erscheinungen haben nicht blos ihre Ursache, sondern auch ihre Regel, nach welcher sie geschehen, und bei den menschlichen Handlungen ist die Regel d. h. die konstant sich äussernde Kraft der Charakter; und so nothwendig sind die einzelnen Aeusserungen desselben in ihm bedingt, dass, „wenn wir", wie Kant *p. V. 230* sagt, „eine genaue Einsicht in eines Menschen Denkungsart [Charakter] hätten und alle auf diese wirkenden äusseren Veranlassungen vorauswüssten, wir sein Verhalten in der Zukunft mit Gewissheit wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniss ausrechnen könnten." Diesem empirischen angebornen Charakter liegt aber ein intelligibler zu Grunde, jener ist nur die Erscheinung von diesem, dessen Kern die reine praktische Vernunft bildet. Hier jenseit aber hart an der Grenze der Erscheinungen ist die Freiheit des menschlichen Willens oder der praktischen Vernunft thätig, hier entscheidet

sich diese zu einem eigenartigen Willen, der dem selbstgegebenen Gesetze mehr oder weniger entspricht, welcher aber nicht unmittelbar erkannt wird, sondern nur in dem empirischen Charakter des Menschen, also in seinen einzelnen Handlungen sich bethätigt oder offenbart.

Um nun zum Schluss ein anschauliches Bild zu haben, so stelle man sich das Leben eines Menschen d.i. den Inbegriff aller seiner Handlungen als eine lange Reihe von gleichen und verschiedenen Zahlen vor. Alle diese Zahlen sind Produkte aus zwei Faktoren, deren einer durch alle hindurch gleich ist, deren anderer häufig selbst wieder aus mehreren zusammengesetzt bisweilen gleich, meistens aber verschieden ist, so verschieden als es die an den Menschen im Verlauf seines Lebens herantretenden Begebenheiten oder vielmehr die auf ihn wirkenden Motive sind. Denn diese sollen durch die wechselnden Zahlen ausgedrückt sein, durch die gleichmässigen durchlaufenden aber der Charakter des Menschen, und zwar der empirische, so lange er noch im Produkt enthalten ist, der intelligible aber, sobald er von uns herausgerechnet und für sich erkannt ist. Zur Berechnung sind uns nun, selbst vielfach bei uns selber, blos die Produkte gegeben und ist die Berechnung häufig so schwer, weil diese theils aus sehr komplizirten Zahlen bestehen, für die sich ein gemeinsamer Faktor nur langsam finden lässt, theils uns auch nur lückenhaft bekannt sind. Bekannt sind uns auch bisweilen die äusseren Zahlen, welche die Anlässe bedeuten, oder scheinen es uns wenigstens zu sein, aber gerade, weil wir statt jene mühsame Rechnung an vielen Produkten durchzuführen, zu sehr auf unsere Kenntniss der äusseren Zahlen bauen, widersprechen sich so oft sowohl die von verschiedenen Leuten als auch die an verschiedenen Handlungen vorgenommenen Beurtheilungen. Denken wir uns aber: wir hätten das Leben eines schlichten immer in denselben und zwar einfachen Verhältnissen gebliebenen Menschen vor uns, so würden wir ziemlich rasch und sicher aus seinen einzelnen Handlungen eine Reihe wiederkehrender Zahlen ausrechnen, z. B. um im Bilde zu bleiben:

142857 142857 142857 142857 142857 142857 142857 ....,
eine lange Reihe, welche links mit der Kindheit anhebt und

rechts ins Unendliche so weiter laufen würde, wenn nicht eine fremde Hand den Faden abrisse. Ich denke mir diese Reihe wieder als einen Dezimalbruch . ., 14285 14285 . . . . Die Hauptziffer desselben jenseit des Komma kann ich nicht berechnen, nur ungefähr die Operation kann ich bestimmen; in gleicher Weise kann ich von den einzelnen Handlungen aus durch den empirischen Charakter hindurch etwas auf den intelligibeln zurückschliessen, aber das Hauptwesen des intelligibeln Charakters und wie es geworden ist, das bleibt uns verborgen.

Nachdem ich im vorhergehenden, soviel mir möglich, eine allgemein fassliche Darstellung der Lehre Kants von der Freiheit des menschlichen Willens im Zusammenhang mit seinem ganzen System zu geben versucht habe, sehen wir uns nach den etwaigen versteckten Mängeln der Lehre innerhalb des kantischen Systems selber um. Da ist es denn kein anderer als der Begründer selbst, welcher mit der ihm nicht genug nachzurühmenden Offenheit auf eine Schwierigkeit hinweist, welche selbst nach viermaliger Erörterung „der Freiheit des menschlichen Willens dennoch mit gänzlichem Untergange droht", welche bisher weniger eifrig und offen von den Philosophen als von den bedeutendsten Theologen der christlichen Kirche halb nach der Bibel, halb nach philosophischen Grundsätzen erörtert worden war (*p. V. 230 R.*): „Gott als allgemeines Urwesen ist die Ursache der Existenz der Substanz, also haben die Handlungen der Menschen ihren bestimmenden Grund in demjenigen, was gänzlich ausser ihrer Gewalt ist." Dies ist der Einwurf, welchen sich Kant selber macht, und abermals durch seinen transscendentalen Idealismus zu heben sucht. „Wären die Handlungen", sagt er, „Bestimmungen des Menschen als Dinges an sich, so wäre der Mensch ein *automaton spirituale;* denn wenn auch die nächsten Ursachen innerlich wären, so würde man die Reihe derselben doch zurückführen bis auf eine letzte höchste, welche in einer fremden Hand läge; Gott wäre der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz. Nach dem transscendentalen Idealismus aber ist die Existenz in der Zeit eine blosse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt, Gott ist also nicht Schöpfer der Erscheinungen, folglich nicht

Ursache der Handlungen, sondern nur des Daseins der Wesen an sich.“ Allein die Handlungen sind ja nach Kant gar nicht aus freier Causalität geflossen, sondern der Charakter. Die Entscheidung zu dem Charakter aber gehört gerade dem Menschen als Wesen an sich an, hat also seinen Grund in dem Schöpfer desselben, in Gott. Wenn nun Kant selbst (*p. V. 235 R.*) voraussieht: „Die hier vorgetragene Auflösung dieser Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, viel Schweres in sich und ist einer helleren Darstellung kaum empfänglich,“ sich nur damit entschuldigt, dass bisher keine andere fasslicher war, und erklärt: „Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden, welche ihr noch so im Geheimen im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hilfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs zu verschaffen, nicht gefunden werden kann“, so ist nichts natürlicher, als dass ein Nachfolger diese Lücke auszufüllen suchte. Und zwar ist es J. Schelling, welcher in seinen „Abhandlungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ 1809. (*Sämmt. W. I. 7.*) den hierhergehörigen kantischen negativen Abstraktionen ein positives gleichsam greifbares Wesen durch eine Natur-Philosophie zu geben suchte. So bestimmt er die Freiheit als das Vermögen des Guten und Bösen, die intelligibeln Wesen als Selbstoffenbarungen Gottes, deren Aehnlichkeit mit Gott eben in der Freiheit in dem Aussichselbsthandeln besteht; das Böse aber setzt er mit dem Guten zusammen in den Urgrund Gottes als Indifferenz und lässt es bei der Selbstoffenbarung nur als nothwendige Ergänzung des Guten hervortreten und sich bei den einzelnen Menschen in der Ueberhebung des Einzelwillens über den Gesammtwillen zeigen. Auf ähnliche Weise vermeidet auch A. Schopenhauer die von Kant angeführte Schwierigkeit; denn statt des schellingschen Gottes nimmt er einen Universalwillen als Urwesen an, dessen Selbstoffenbarung oder Individualisation die einzelnen Dinge an sich sind, deren Erscheinungen in der Sinnenwelt als unvergängliches Gut oder Wesen eben ihren Willen d. h. ihre Kraft haben. Entschieden richtig hat Schelling als das eigent-

liche Wesen des Wesens an sich oder seiner Vernunft eben die Freiheit aufgestellt und widerspricht die alte Regel *operari sequitur esse* dieser Annahme nicht. Es fällt also jene Schwierigkeit in sich zusammen. Ob ich nun aber die Menschen als Wesen an sich Gottes Emanationen oder Selbstoffenbarungen (dies sind doch immer dynamische Emanationen) oder Schöpfungen nenne, ist für diesen Zweck einerlei. Ich wenigstens kann in einem „freien Geschöpf“ kein „hölzernes Eisen“ sehen; denn eine absolute Freiheit lässt sich nur mit einem absoluten Wesen verbinden, wie es die Menschen auch als Wesen an sich nicht sind.

Unausgefüllt ist dagegen eine andere Lücke geblieben, an welche wir unwillkürlich herantreten, sobald wir von Kant beim Aufsuchen der Freiheit bis an die intelligible Welt bis zu der selbständigen Entscheidung der praktischen Vernunft oder des Willens an sich zu einem Charakter geführt worden sind. Hier gesteht selbst Schopenhauer an einem Abgrund der Betrachtung zu stehen und nur sagen zu können: „hier äussert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er Ding an sich ist, welches eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt.“ Wenn nun, wie derselbe anführt, die Buddhaisten meinen, „es sei eine Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes“, so führt mich das auf eine Hypothese, die sich vielleicht als Ergänzung in Kant's Lehre einschieben liesse. Der Mensch ist, wenn seine Handlungen nothwendige Produkte der äusseren Anlässe und des unveränderlichen Charakters sind, verantwortlich nicht sowohl für seine einzelnen Handlungen als für seinen Charakter, also für einen einmaligen Willensakt. Soll dieser der einzige sein, nach welchem sich das ganze Loos des Menschen als Wesen an sich entscheidet? Das uns innewohnende Streben nach moralischer Vervollkommnung, nach Erreichung eines sittlichen Ideals lässt leicht vermuthen, dass dieses irdische Leben nur eine Prüfung des einmaligen Willensaktes ist, nach dessen Beendigung dasselbe Wesen an sich neue Willensakte vornimmt und in neuen Erscheinungsleben durchführt, vor dessen Beginn es auch vielleicht schon in einem andern Leben sich offenbart hat. Es würde diese Seelenwanderung zu Kant's Annahme von auf den Planeten wohnenden Wesen stimmen, so-

wie zu seinem Postulate der Unsterblichkeit der Seele, welche er aus dem Streben eines vernünftigen Willens nach Heiligkeit d. i. nach vollständiger Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz folgert (*p. V. 262/3 R.*).

Doch ich will nicht in der intelligibeln Welt umherschwärmen; ich gebe zu, dass schliesslich die Freiheit, ich mag sie annehmen, wo ich will, etwas unbegreifliches bleibt oder nach Kant's Ausdruck, dass wir in keinem Falle einsehen können, wie ein freier Wille möglich sei. Wenn nun aber derselbe *p. V. 184* (*H.*) sagt: „wie ein Gesetz für sich ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens sein könne, dies ist für die menschliche Vernunft ein unauflösliches Problem und mit dem einerlei, wie ein freier Wille möglich sei“, so finde ich, da der Wille selbst d. i. die praktische Vernunft das Gesetz gegeben hat, die Befolgung des Gesetzes nicht nur nicht unbegreiflich, sondern gerade, dass sie die nothwendige Wirkung der Gesetzgebung ist. Dagegen kann ich das durchaus nicht zusammenreimen, dass dieselbe Vernunft, das Wesen an sich, sowohl das Gesetz giebt als auch bei Annahme eines Charakters Grundsätze annimmt, welche demselben zum Theil geradezu widersprechen. Ueberweise ich nun, um diesem Widerspruche zu entgehen, die Gesetzgebung der allgemeinen Vernunft und die Entscheidung zu einem Charakter der individualisirten, so muss ich mich entweder zu Schopenhauer's Willenstheorie oder zu Schelling's Naturphilosophie bekennen. In beiden Fällen aber geht die individuelle Schuld auf das allgemeine Wesen, welches sich selbst offenbart hat, zurück, Zurechnung also und Moralität ganz verloren. Dagegen setze ich Gott als Schöpfer der Menschen und zugleich als Gesetzgeber, so scheint mir das noch übrige Mass von Freiheit, nach Kant „die negative“, nämlich die Wahl eines Charakters unterhalb des nicht selbstgegebenen Gesetzes, nicht zu karg.

In jener zweifachen Bethätigung der Freiheit der transscendentalen Vernunft scheint mir aber auch ein Widerspruch mit dem Wesen der transscendentalen Dinge überhaupt verborgen zu sein. Da ich nämlich auf solche den Rahmen der Zeit nicht anwenden darf, so muss ich alles, was ich von ihnen als in der intelligibeln Welt geschehend denke, nicht als ein geschehendes

sondern als ein in der Natur der einzelnen Wesen beruhendes annehmen. Nehme ich nun das Gesetz als in der Natur der Vernunft liegend an, so kann ich doch nicht zugleich auch den Entschluss zu einem diesem Gesetz widersprechenden Charakter, sondern muss letztern als einen Akt annehmen, also mit Zuhülfenahme der Zeit denken; oder ich nehme den Entschluss zu dem betreffenden Charakter als in der Natur dieser Vernunft liegend an, so kann ich die Gesetzgebung nicht anders denn als einen vorhergehenden Akt annehmen, also wieder nur vermittelst der Zeit denken.

Allein, denken wir uns auch diese Schwierigkeit innerhalb der intelligibeln Welt beseitigt — sie lässt sich nach Kant als unsere Unfähigkeit irgend etwas ohne Raum und Zeit uns vorzustellen auffassen —, so thut sich eine neue auf, wenn wir die Welt der Erscheinungen mit in unsere Betrachtung ziehen. Das Sittengesetz soll doch auch auf uns Menschen in unserm irdischen Leben bei unseren einzelnen Handlungen Einfluss haben und Kant gerade hat auf die ethischen Fragen in der „Grundlegung etc.“, in der „Kritik der praktischen Vernunft“, in der „Tugendlehre“ die viele Mühe aus moralischem Interesse gewendet, damit seine Untersuchungen auch im Leben und Treiben der Menschen ihren Nutzen hätten und zur sittlichen Vervollkommnung beitrügen, wie er, um nur die erste Stelle anzuführen, in der Vorrede zur Grundlegung sagt (*p. 7/8*): „Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Beweggrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selbst allerlei Verderbniss unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt“. Wirkt nun das Sittengesetz unmittelbar auf die einzelnen Handlungen des Menschen ein oder soll es dies thun, so kann ich nicht einen durch den intelligibeln Charakter bedingten, überhaupt nicht einen unveränderlichen empirischen Charakter annehmen. Nehme ich aber den empirischen Charakter als einen konstanten durch den intelligibeln bedingten an, so ist Ethik eine sinnlose Wissenschaft und alles darauf hinauslaufende Philosophiren nur gelehrter Zeitvertreib;

Kant hat dann seine mühsamen Erörterungen über den für alle vernünftigen Wesen geltenden kategorischen Imperativ nicht für uns irdische, auch nicht für auf den Planeten wohnende Wesen, sondern für den *mundus intelligibilis* und seine Wesen an sich geschrieben. Diese mögen sich, bevor sie sich zu einem Charakter entscheiden, um moralische Gesetze kümmern.

Ganz seltsam aber ist es, dass wir so lange Zeit hindurch gar nicht wissen, zu welchem Charakter wir uns denn als intelligible Wesen entschieden haben, und dass, wenn wir nach einer Reihe von Handlungen allmälich seine Bekanntschaft gemacht haben, wir nicht wissen, weshalb wir uns denn in jener Welt gerade für diesen, den wir erkannt zu haben glauben, entschieden haben. Ist doch mancher ganz unzufrieden mit dem jenseitigen Entschlusse, ja versucht denselben sogar umzustossen und zwar öfter dem Sittengesetz gemäss. Aber denken wir uns einmal: die Lehre von dem durch den intelligibeln Charakter bedingten unveränderlichen empirischen Charakter hätte nicht blos die Philosophen sondern alles Volk überzeugt und wäre diesem in Fleisch und Blut übergegangen. Was wäre die Folge? Es würden zunächst die bisher dem Tadel und Schimpf ihrer Mitmenschen ausgesetzten Leute über diese Endeckung jubeln und jenen zurufen: „Schweigt! Wir können hier nicht anders.“ Ihnen entgegen würden Leute von ganz anderm Werth als diese ihrem Leben sofort ein Ende machen; denn ein Leben ohne Freiheit wäre eine Schmach, gesteigert durch den Hohn, dass man sich so lange für frei gehalten. Andere Brave würden ihren Charakter genau kennen zu lernen suchen, und, schiene er ihnen schlecht, in Verzweiflung oder dumpfe Resignation verfallen, schiene er ihnen gut, nun denn als gute Menschen fortzuleben suchen. Im Allgemeinen würde Streben nach Sittlichkeit verschwinden und die entfesselten Leidenschaften rasch ein *bellum omnium contra omnes* heraufbeschwören, in welchem der roheste Egoismus Gesetze diktirte.

Auf Eudämonismus aber — und dies scheint beim ersten Anblick ganz unglaublich — basirt wider Kant's Willen die erste Formel seines kategorischen Imperativ's: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass

sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Denn was soll ich mir unter „wollen kannst“ vorstellen? Der Wille nach dem Gesetz zu leben, wie Kant sagt „die Achtung vor dem Gesetz“ kann es nicht sein, denn dieses soll ja erst bestimmt werden. Es liegt dem Imperativ zu Grunde entweder der subjektive Einzelwille oder, wenn man einen gemeinsamen setzen will, der jedem innewohnende Trieb nach Wohlbefinden, und ergiebt sich dasselbe auch aus Kant's eignen Worten (*Grundl. 58 R.*): „es ist unmöglich zu wollen, dass ein solches Princip [Bedrängten nicht zu helfen] als Naturgesetz (*u. 6*) allenthalben gelte. Denn ein solcher Wille würde sich selbst widerstreiten, indem doch Fälle sich ereignen könnten, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf.“ Somit geht die kantische Formel zurück auf die gewöhnliche: „Was du nicht willst, das man dir thu', das füg' auch keinem andern zu“ und ihre positive Ergänzung: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute thun, dass thuet ihnen auch“, sie ist kein „kategorischer“ sondern ein „hypothetischer Imperativ“, kein „praktisches Gesetz“ sondern eine „praktische Regel“. Was unter jener scheinbar abstraktesten aller Formeln versteckt lag, hat Schopenhauer („Die beiden Grundpr. II A. 154/8) an's Licht gezogen, und zugleich nicht weniger richtig die Selbsttäuschung Kant's auf dessen Streben, alle Wissenschaft in niedere „empirische“, welche sich auf Gründe der Erfahrung stützt, und höhere „reine“, welche lediglich aus Grundsätzen *a priori* ihre Lehren vorträgt, zu theilen zurückgeführt.

Dasselbe Streben war es auch, welches ihn bei seiner Aufsuchung des obersten Princips der Moralität, in der er von den Begriffen von Pflicht und Sittengesetz, wie sie allgemein gäng und gebe waren, ausging, diese selbst als empirische Thatsachen und feste Stützen verschmähte, während er doch bei kurzen Angaben seiner Beweisführung für die Freiheit das moralische Gesetz immer als gegebene Thatsache anführt.

Durfte denn aber Kant überhaupt das Sittengesetz ohne weiteres als eine Thatsache des Bewusstseins anführen? Mit Freude wurde bei dem Erscheinen der praktischen Vernunft dieses neue Fundament der Moral sehr allgemein begrüsst, und hat bis heute eine wenig bezweifelte Geltung behauptet. Allein die Unmittel-

barkeit des Bewusstseins desselben hat, wie mir scheint, Schopenhauer („Die beiden Grundprobleme" II. § 4) richtig auf eine Täuschung über das, was in der Jugend von Eltern und Lehrern eingeprägt oder selbst indirekt erschlossen ist, zurückgeführt. Auch das Daimonion des Sokrates, diese negative unmittelbare Aeusserung des Sittengesetzes vor einer That, lässt sich wohl als Vorausberechnung von nachfolgender Reue, also als Erinnerung von Reue nach ähnlicher That erklären. Wohl aber wird das Sittengesetz erschlossen aus seiner in uns sich äussernden Wirkung, aus dem Gewissen, dieser unbesiegbaren innern Stimme, welche zwar von konsequenten Philosophen, die die Freiheit des Willens fortdemonstrirt hatten, hat eine Thorheit genannt, nie aber hat als allgemeine Thatsache geleugnet werden können. Eben dieses Gewissen und die ihm anhängende Reue sind zugleich untrügliche Zeichen unserer Selbstverantwortlichkeit und werden als solche unterstützt durch die Art, mit welcher wir die Handlungen Anderer beurtheilen; denn mag ein Missethäter durch Naturell, Erziehung, Lebensschicksale, Gelegenheitsursachen noch so sehr entschuldigt werden, unwillkürlich wird dem Thäter immer noch Schuld beigemessen. Diese beiden in der Erfahrung feststehenden Thatsachen, von welchen einerseits die Selbstverantwortlichkeit, also die Freiheit des menschlichen Willens, andererseits das moralische Gesetz, also wiederum die Freiheit getragen wird, hat nun auch Kant in seinen Schriften angeführt, leider aber nicht als Beweismittel, sondern nur um (*r. V. 553/4*) „das regulative Princip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauche desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu transscendentalen Behauptungen untauglich)." An derselben Stelle bespricht er die Beurtheilung einer boshaften Lüge, für welche sich alle möglichen Entschuldigungen finden, und sagt unter anderm: „Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt, so tadelt man nichts destoweniger den Thäter. — Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen unangesehen von allen genannten empirischen Bedingungen anders habe bestimmen können und sollen." Und

auf dieselbe Beurtheilung Anderer geht, was er *p. V. 231* (*R.*) sagt: „In dieser Rücksicht [Selbstentscheidung des Subjektes als Dinges an sich], die unserer Vernunft natürlich obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die, mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt, doch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit zu widersprechen scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen — ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüthes eben so verantwortlich bleiben als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass alles, was aus seiner Willkür entspringt, eine freie Causalität zum Grunde habe.“ Von dem Gewissen endlich sagt er *p. V. 279* (*R.*): „hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel er will, um ein gesetzwidriges Betragen — als etwas, worin er vom Strom der Natur nothwendig fortgerissen wäre, sich vorzumalen, — so findet er doch, dass etc. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben.“

Während diese beiden Thatsachen und Kant's eigenes lebhaftes Interesse an Moralität, wie ich glaube, die wirklichen Gründe für ihn waren, die Freiheit des menschlichen Willens anzunehmen, so waren es zwei andere Gründe, welche ihn die Freiheit aus dieser Welt der Erscheinungen hinausweisen liessen, deren ersten er immer offen ausgesprochen hat, deren zweiten aber, der sich wieder auf Erfahrung gründet, erst Schopenhauer in helles Licht gesetzt hat. Der erste Grund ist der, mit welchem Kant in der Kritik der reinen Vernunft den Thesenstreit begann, das *principium rationis sufficientis fiendi*, welches, wie er sagt, ein in der Erfahrung zuerst bemerkbarer aber doch unumstösslicher Satz *a priori* ist, welchen heutzutage wohl niemand mehr leugnen wird. Es ist nun aber jede Veränderung in der Welt das Produkt aus mindestens zwei Kräften, einer aus ihrem umgebenden Stoffe heraustretenden und einer auf diese Bewegung reagirenden. Ich kann erklären, woher es kommt, dass diese (scheinbar zufällig) zusammentreffen, ich kann die eine Kraft wieder aus mehreren andern einheitlichen erklären,

schliesslich gerathe ich immer auf die Frage: weshalb wirkt die einheitliche Kraft nun gerade in der Weise, wie sie wirkt, und nicht in anderer? Diese zu beantworten reicht unsere Erfahrung und unser Verstand nicht aus. Die menschlichen Handlungen sind nun auch ein Produkt aus mindestens zwei Faktoren oder Kräften, nämlich den äusseren Ursachen, unter welche auch innerliche Körper-, Geistes- und Gefühlszustände zu rechnen sind, und dem, worüber der ganze Streit geführt wird, dem Willen. Das Wesen dieses Willens ist nun aber eben die Freiheit, wie Kant sagt: „die Fähigkeit der Vernunft unabhängig von äussern Ursachen den Willen zu bestimmen", wie Drobisch sagt: „die Bestimmbarkeit des Willens durch die sittliche Einsicht", wie Schelling sagt: „das Vermögen des Guten und Bösen", wie ich mich ausdrücken möchte, „der Streit der Selbstliebe mit dem sittlichen Gefühl und Einsehen." Natürlich schweigt dieser Streit in vielen Fällen, in welchen die berechtigte Selbstliebe ungestört auf die äussern Anlässe reagirt, und nur selten ist das moralische Gefühl, ich möchte sagen, so überreizt, dass es auch in den der Selbstliebe zugehörigen Bereich übergreift; noch seltener aber, dass es ein Mensch so weit gebracht hat, dass die Selbstliebe fest in ihren Schranken gehalten dieselbe nie mehr zu durchbrechen oder zu umgehen suche; denn „ein Mensch sein heisst ein Kämpfer sein."

Durch diese Annahme von Freiheit des menschlichen Willens ist das *principium sufficientis rationis fiendi* nicht verletzt. Die dem Menschen eigenthümliche Kraft ist allerdings unbegreiflich, aber nicht weniger sind es alle Naturkräfte, nicht weniger ist es die von den transscendentalen Idealisten über die Grenze dieses Lebens hinausgeführte Freiheit. Die Befürwortung aber dieser vom gemeinen Menschenverstande immer angenommenen und beim Handeln von jedem unwillkürlich vorausgesetzten Freiheit von Seiten des moralischen Interesses liegt zu offen auf der Hand, als dass sie eines Wortes der Erklärung bedarf.

Kann sich denn aber der Mensch einen andern Charakter aneignen, als er nach seinen bisherigen Handlungen zu haben schien? Auf diese Frage antworten Kant und Schopenhauer mit Nein. Letzterer giebt zur Begründung seines absprechenden

Urtheils eine längere Erörterung auf Grund einer reichen Lebenserfahrung und legt schliesslich dem Charakter die Prädikate: „individuell, empirisch, konstant, angeboren“ bei. Kant aber setzt Unveränderlichkeit des Charakters als eine sichere Erfahrung voraus, sucht jedoch dieselbe philosophisch damit zu begründen, dass er den Satz aufstellt: es gebe nicht nur für jede Veränderung in der Welt eine Ursache, sondern auch für jede Reihe von Wirkungen und Ursachen eine bestimmte Regel, nach welcher sie erfolgen (*r. V. 535/6. 545/6. 548/9*). Diese Regel richtet sich aber nach der Eigenthümlichkeit der Kraft, welche durch eine Reihe von Veränderungen durchläuft. Habe ich nun als die dem Menschen inne wohnende den freien Willen d. h. den Kampf des individuellen Willens mit dem Universalwillen, den Streit der Selbstliebe mit dem sittlichen Gefühl und Einsehen angenommen, so kann ich nicht für jeden Menschen eine bestimmte Regel ausrechnen, annähernder schon für eine irgendwie zusammengehörige Mehrheit von Menschen. Allein die Beobachtung zeigt bei jedem Menschen eine durch das ganze Leben hindurchgehende Gleichartigkeit in der Handlungsweise, nur dass diese freilich noch nicht den ganzen Charakter ausmacht, sondern nur angeborne Körper- und Verstandesverhältnisse ausdrückt. Dem entspricht auch der gewöhnliche Sprachgebrauch. Denn man pflegt z. B. von einem entschieden bösartigen Kinde nicht zu sagen: dasselbe habe einen bösartigen Charakter sondern eine bösartige Natur, ein bösartiges Naturell. Von Charakter in eigentlichem Sinne (nach Schopenhauer: erworbener bewusster im Gegensatz zu angeborenem) redet man erst dann, wenn zu den allgemeinen Naturtrieben und den individuellen Begehrungen, welche die Allgewalt der Persönlichkeit proklamiren, selbständiger Verkehr mit andern Menschen und Ausbildung der Vernunft bis zu einem gewissen Grade hinzugetreten sind, wenn, wie die Herbartianer sagen, aus dem chaotischen Kampf, welcher im menschlichen Herzen hin und her schwankt, eine gewisse Klasse von Vorstellungen und Regungen den Sieg davongetragen hat, wenn einmal angenommene Grundsätze eine längere Reihe von Handlungen hindurch befolgt worden sind. Der sogenannte angeborne Charakter ist, wie zuerst Herbart

ausführlich dargethan hat, das Naturell; aber der erworbene, sollte der die blosse Ausbildung des Naturells sein? Nein. Es fehlt nicht an Beispielen, dass der erworbene Charakter ein ganz anderes Bild zeigt als das angeborne Naturell, dem derselbe Mensch lange Zeit hindurch durch Erziehung und Schicksale unterstützt blind gefolgt ist, ja sogar dass ein erworbener Charakter sich noch einmal verändert. Dieselben lassen sich finden in den Niederlassungen der Deportirten und der Ausgewanderten, von denen so viele ihre alte Heimath aufgegeben haben, um in der Ferne ein neues Leben zu beginnen. Weshalb aber verlassen diese die jedem Menschen liebe Stätte der Geburt oder Gewohnheit? Um sich die vorgenommene Aenderung zu erleichtern, indem sie theils der gewohnten auf sie übel einwirkenden äusseren Umgebung sich entziehen, theils zu Menschen kommen, welchen ihr früherer Lebenslauf nicht bekannt ist, und für welche in Bezug auf sie der Spruch gilt: *quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium.* Denn daheim glaubt vorläufig kein Mensch an eine Sinnesänderung, höchstens an einen vorübergehenden Vorsatz, weil man ja stets nach Analogie und, wenn einem nicht mehr gegeben ist, von einer That auf alle zukünftigen schliesst; sieht aber ein Mensch, der seiner selbst noch nicht gewiss ist, viele andere ihm misstrauen, so verliert er, dem Urtheile vieler und zwar einem objektiven nachgebend, selber den Muth und fällt aus Verzweiflung in seine frühere Handlungsweise zurück. Dies scheint mir der Grund zu sein, weshalb die Leute so ausserordentlich selten sind, welche ihren Charakter und nicht auch ihre Umgebung verändert haben, zugleich auch, weshalb diese seltenen für den Rest ihres Lebens eine ebenso seltene Consequenz oder vielmehr eiserne Starrheit in allem Handeln offenbaren.

Welches ist nun der spezielle Grund der Täuschung in den Beobachtungen, die Kant und Schopenhauer angestellt haben? Bei Kant war jedenfalls der Hauptgrund, die Freiheit den einzelnen menschlichen Handlungen abzusprechen, der philosophische Gesichtspunkt, das *principium rationis sufficientis fiendi*, und leicht fand er dann diesen Satz durch eine Selbstbetrachtung bestätigt. Denn diese, welche doch für jeden die Brille ist, durch welche

er andere ansieht, zeigte ihm eine gerade Linie; für angebornes Wesen oder solches, zu dem sich seine Vernunft an sich bestimmt habe, hielt er das, was er, unterstützt von gutem Beispiel, von sorgfältiger Ausbildung seines moralischen Gefühls und Einsehens durch andere und von der heilsamen *Πενία,* frühzeitig sich selbst angeeignet hatte. Das gerade Widerspiel von Kant ist in dieser Beziehung Schopenhauer. Frühzeitig war dieser auf den Reisen, wenn auch nur oberflächlich, zu Beobachtung der Menschen genöthigt worden, und hatte, als er selbständig war, vermöge seines unstäten Lebens so viele Menschenkenntniss sich erwerben können wie wenige. Trotz dieses Schatzes von Erfahrung, trotz aller Wahrheitsliebe täuschte ihn unbemerkt seine Brille. Verleitet von heissem Naturell, von frühzeitigem Reiseleben und Selbständigkeit, von einer ganz unabhängigen Stellung in der menschlichen Gesellschaft war es ihm nicht gelungen, seine Natur durch sittliche Einsicht zu bändigen. Als er später sich selbst beobachtete und sah, dass er ganz von seinem Naturell abhing, dass er dasselbe nicht bezwungen hatte, machte er den leichten Schluss, dass er es nicht habe bezwingen können, dass sein erworbener Charakter ihm vollständig schon angeboren gewesen sei.

Wenn uns nun aber Schopenhauer noch die eine Thatsache entgegenhält, „dass zwei gleich erzogene Menschen unter völlig gleichen Umständen und Anlässen ganz verschieden, ja entgegensetzt handeln“, so folgen daraus nicht blos die drei Möglichkeiten, welche er folgert: entweder angeborner Charakter als Wille, oder angebornes Mass von Erkenntniss als Bestimmung des Willens, oder angeborne *tabula rasa* von Charakter, sondern es verträgt sich mit jener Erfahrung eben so gut Schelling's und Drobisch's Ansicht über menschliche Freiheit und Charakter, wie ich sie oben mitgetheilt habe. Uebrigens bezweifele ich, dass jemals zwei Menschen ganz gleich erzogen und ganz gleichen Umständen und Anlässen unterworfen gewesen seien. Die Gleichheit kann nur im Allgemeinen angenommen werden; um aber aus einzelnen Lebensläufen Schlüsse zu ziehen, auf denen die Philosophie bauen soll, müssen viel speziellere wirklich mikroskopische Untersuchungen angestellt werden.

Es sind nun auch in der Neuzeit, in der Blüthe der Statistik, moralisch-statistische Tabellen entworfen worden und schienen dieselben auf einfachen Naturmechanismus oder Fatalismus hinzuweisen. Allein die überschwänglichen Verehrer der Statistik hatten einestheils zu oberflächlich geurtheilt, anderntheils die Tabellen selbst in zu groben Umrissen entworfen. Dieser Art von Zahlentheorie hat einen festen Damm M. W. Drobisch in seiner Schrift: Die „moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit“ 1867 entgegengestellt, aus welcher ich folgenden Satz zum Schluss meiner Abhandlung beifüge (*p. 55*): „Die innersten psychischen Motive der Handlungen, die sie (die moralische Statistik) registrirt, entziehen sich fast durchaus ihrer Nachforschung, und ob bei der grossen Quote aller der Personen, die zu solchen Handlungen gleichfalls befähigt sind, sie aber doch unterlassen, die Veranlassungen oder die Gelegenheiten fehlen, oder die Erregbarkeit zu gering ist, oder die Stärke der vernünftigen Selbstbeherrschung von der Ausführung zurückhält, — dies alles lässt sich nicht durch statistische Classificationen zur Entscheidung bringen.“

Anmerkungen.

1. Für Kant's Ansicht von der Freiheit des menschlichen Willens bieten nur Wiederholungen aus den genannten vier Werken die: „Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre u. s. w. 1783", „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784", „Kritik der Urtheilskraft, 1790" „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 1797."

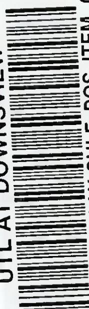
2. A. Schopenhauer's (Die beiden Grundprobleme der Ethik. II. A. 1860" p. 5 u. 98) intellectuelle Freiheit scheint mir der physischen nicht blos nahe verwandt sondern geradezu ein Theil von ihr zu sein.

3. In der Kritik der praktischen Vernunft wird sie mit geringer Wortveränderung so gegeben: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Die daraus abgeleiteten Formen sind für unsern Zweck unwesentlich.

4. Kant betont (*Grundl. 5. R.*), „dass ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten solle, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse, dass das Gebot „Du sollst nicht lügen" nicht etwa blos für Menschen gelte, „andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten." Schopenhauer (Die beiden Grundpr. p. 132) hegt den Verdacht, dass Kant hierbei an „die lieben Englein" gedacht habe. Allein Kant wollte dem vorbeugen, dass man den Grund der Verbindlichkeit in der Natur des Menschen (d. h. mit Ausnahme der Vernunft) oder in den Umständen der Welt suche, und glaubte in Wirklichkeit, dass die Planeten oder wenigstens der Mond Bewohner habe. (*cfr. r. V. 493. 825*).

5. Wenn Schopenhauer (Die beiden Grundpr. p. 138/148) zu beweisen sucht, dass Kant erst in der Kritik der praktischen Vernunft das Sittengesetz als eine Thatsache des Bewusstsein's angenommen habe und heftig gegen die Kantianer loszieht, welche dies bequemer Weise auch auf die Grundlegung übertragen hätten, so hat er ausser Acht gelassen, wie Kant überhaupt die aprioristischen Grundsätze behandelt. So operirt er z. B. mit dem *principium rationis suffiicientis fiendi* ebenfalls als mit einem Factum unseres Bewusstseins, sucht es aber auch an geeigneter Stelle (*r. V. 201*) als einen Satz *a priori* zu begründen; denn alle unsere Erkenntniss hebt mit der Erfahrung an, wenn sie auch nicht alle aus der Erfahrung entspringt (*r. V. Suppl. IV. R.*).

6. Die erste abgeleitete Form des kategorischen Imperativs lautet: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden solle."


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 05 13 09 005 9